

TRANSCENDER DEUS DE ECKHART A SILESIIUS

Paulo Borges

Universidade de Lisboa

Transcender Deus, transcender o transcendente, como supremo cumprimento da mais perfeita vida religiosa? Pretendemos compreender o sentido desta proposta em dois dos autores que mais explicitamente a formularam – Mestre Eckhart e Angelus Silesius – e ponderar como ela, ao desvelar uma instância não só a-teológica, mas também a-teia, no imo do Infinito e da sua mais radical experiência espiritual, habitualmente designada como “mística”¹, configura uma “morte de Deus” muito anterior ao multiforme aparecimento do tema na reflexão teológico-filosófica ocidental.

Cabe todavia notar que a formulação ousada e explícita de Eckhart e Silesius se inscreve e prenuncia numa tradição, a Ocidente a neoplatónica, que pensa a partir de e para esse “arrebatamento” sem o qual, como recentemente recorda Peter Sloterdijk, “não há filosofia primeira nenhuma”, pois “o cume da compreensão filosófica, o *apex theoriae*, como ascensão ao Uno correspondente, não pode ser atingido sem a remoção do sujeito para uma situação excepcional iluminada”². A filo-sofia primeira seria assim essa mesma experiência pré e trans-discursiva, verdadeira e entusiasta “hora da verdade” que só a posteriori encontra na “me-

¹ Cf. Massimo Cacciari, “Ateísmo e Mistica”, in AAVV, *Alle radici della Mistica Cristiana*, Palermo, Edizione Augustinus, 1989, pp. 103-110; Daniel Vidal, *Critique de la Raison Mystique. Benoît de Canfield: possession et dépossession au XVIIe siècle*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, pp. 22-44; Jean Claude Bologne, *Le Mysticisme Athée*, Monaco, Éditions du Rocher, 1995; Paulo Borges, “Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o Infinito – a-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão “Beati pauperes spiritu...”, de Mestre Eckhart”, in *Philosophica*, n.º15 (Lisboa, 2000), pp. 61-77.

² Peter Sloterdijk, *O Estranhamento do Mundo [Weltfremdheit]*, tradução de Ana Nolasco, Lisboa, Relógio d’Água, 2008, p. 77.

tafísica como ontologia teológica” a sobriedade conceptualmente auto-compreensiva, enquanto “filosofia segunda que fala da primeira”³ e que apenas passa por primeira para quem não logre ou esqueça aquele arrebatamento ou visão originários e fundadores. Assim se compreende que, saudoso disso que funda o pensar no que o transcende, no neoplatonismo se viva e conceba todo o *des-envolvimento* espiritual como “um retorno ao que é”⁴, ao que todo o existente jamais cessou de ser no fundo primordial e último de todas as coisas, possível na medida em que se despoje e o despoje de todos os nomes, modos, propriedades e atributos que lhe são conceptual e extrinsecamente conferidos.

Assim acontece em Plotino, ao reconhecer que o alvo supremo do desejo unitivo da alma, directamente experimentado, embora designado como Uno e Bem⁵, “não é nada para si mesmo” e que “em realidade nenhum nome lhe convém”, sendo apenas “para os outros” e em função da necessidade de nomear que como tal surge e se designa⁶, culminando na radicalidade dialéctico-mística de Damáscio, ao afirmar que mesmo a expressão-limite de um “nada” (*οὐδέν*) “melhor do que o uno”⁷ deve, por fidelidade a isso mesmo que se busca expressar, ser ultrapassada numa recusa a designá-lo seja de que forma for, exigindo-se “nem o proclamar, nem o conceber, nem o conjecturar”⁸. O mesmo se verifica no neoplatonismo cristão, pese o maior esforço de conciliar com o absoluto a estrutura e as formas da sua trinitária diferenciação interna, desde a interpretação pelo pseudo-Dionísio da experiência de Moisés como uma união perfeita com o que transcende o “tudo” e o “nada”, a mesmidade e a alteridade, “conhecendo além do espírito graças ao acto de nada conhecer”⁹, sendo o próprio eros divino o que inspira e move a suplicante busca de união com isso que, “liberto de tudo”, é inacessível a toda a afirmação e negação, transcendendo toda a ordem de categorias, pois nem é nem não

³ Cf. *Ibid.*, pp. 77-78.

⁴ Cf. J.-B. P. [Porion] in Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, pp. 27-28.

⁵ Cf. Paulo Borges, “O desejo e a experiência do Uno em Plotino”, in *Philosophica*, nº26 (Lisboa, 2005), pp. 175-214.

⁶ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 41, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1989, p. 117; 9, 5, p. 178; 9, 6, p. 180.

⁷ Cf. Damáscio, *Traité des Premiers Principes. De l'Ineffable et de l'Un*, I, texto estabelecido por Leendert Gerrit Westerink e traduzido por Joseph Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1986, pp. 7-8.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 4.

⁹ Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*, edição bilingue, versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho, *Mediaevalia. Textos e Estudos*, nº10 (1996), I, 3, p. 15; cf. também II, p. 17.

é, não “é um nem unidade, não é divindade ou bondade”¹⁰. Como se confirma, para ficarmos apenas na vertente ocidental do dionisismo, na leitura panenteísta de João Escoto Erígena, o qual emancipa Deus ou o Bem do ser que dele procede, considerando-o como um supra-ser (*superesse*), um não-ser por excesso ou um nada por eminência ou “por infinidade”, que ignora, por excesso, toda a quiddidade, pois “não é um *quid* objectivado”, permanecendo assim “incognoscível em simultâneo para Ele-mesmo e para toda a inteligência”¹¹. A “glória”, todavia, consiste no seu “conhecimento por experiência directa”¹², além de toda a palavra e de todo o entendimento, além de toda a dicotomia, dualidade e categorização¹³.

É esta possibilidade de experiência imediata do âmago incondicionado de tudo que se destaca no ambiente espiritual de que Eckhart é a mais conhecida e destacada figura. Bernard McGinn usa a expressão “mística do fundo” para designar a experiência espiritual iniciada ou redescoberta por Eckhart, seus contemporâneos e seguidores, que vê sintetizada na afirmação: “o fundo de Deus e o fundo da alma são *um* fundo”¹⁴. *Grunt* abriria assim um “campo de palavra místico” (“*mystiches Wortfeld*”, expressão de Josef Quint), constituindo uma “metáfora explosiva” (“*Sprengmetapher*”, no sentido de Blumenberg), enquanto “expressa de modo concreto o que não pode ser capturado em conceitos” e “trespassa anteriores categorias da linguagem mística para criar novos modos de apresentar um encontro directo com Deus”¹⁵. Este “termo proteico”, irredutível a todo o “esquema

¹⁰ Cf. *Ibid.*, V, p. 25.

¹¹ Cf. João Escoto Eriúgena, *De la division de la Nature. Periphyseon*, I e II, introdução, tradução e notas de Francis Bertin, Paris, PUF, 1995, I, 482 a-b, pp. 126-127, II, 589 b-c, pp. 375-376, 590 c-d, p. 378, III, 680 d-681 a, pp. 170-171.

¹² Cf. *Ibid.*, I, 451 c, p. 80.

¹³ Cf. *Id.*, *Homélie sur le Prologue de Jean*, edição de E. Jeaneau, Paris, Cerf, 1969, 283 b-c, pp. 203-207.

¹⁴ “[...] wo Gottes Grund und der Seele Grund *ein* Grund sind” – Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 15, textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 2008, p. 181. Cf. a edição portuguesa de textos fundamentais de Eckhart: *Tratados e Sermões*, tradução do alemão de Jorge Telles de Menezes, selecção dos textos de Paulo Borges, Jorge Telles de Menezes e Frei José Luís de Almeida Monteiro, prefácio de Paulo Borges, introduções de Frei José Luís de Almeida Monteiro, Prior Velho, Paulinas, 2009.

¹⁵ Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, Nova Iorque, The Crossroad Publishing Company, 2005, p. 85. McGinn cita Josef Quint, “Mystik und Sprache, Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts”, in *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, editado por Kurt Ruh, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, p. 113-151, e vários textos de Hans Blumenberg, sendo o último dos quais “Ausblick auf eine Theorie der Unbegreiflichkeit”, in *Theorie der Metapher*,

definido ou sistema doutrinal”, mostra ser “central” no pregador germânico “a consciência do fundo, uma forma de percepção diferente de todas as outras formas de experiência e conhecimento”¹⁶. Dos quatro sentidos que *Grunt* assume no alemão medieval – “solo físico” ou “terra”; fundo de “um corpo, superfície ou estrutura”; “origem”, “causa”, “início”, “razão [...] ou prova [...] de algo”; “o mais íntimo” e “oculto” de um ser, ou seja, “a sua essência”¹⁷ –, é este último que avulta na experiência eckhartiana, quer referido ao “mais íntimo da alma”, quer referido às “profundezas ocultas de Deus”, para designar o radical imo desse seu *fundo* único. Univocamente comum a Deus e à alma, o *fundo* transcende-os enquanto “Deus” e “alma” surgem como algo distinto em si mesmo e na sua relação mútua. Com efeito, metáfora do infinito e do absoluto livre de todo o limite e referência, o *fundo* é “sem fundo” (*gruntlôs grunt*) e “um único um” (*ein einig ein*) que transcende Deus não só “enquanto causa eficiente do universo”¹⁸, mas também enquanto diferenciado nas pessoas trinitárias: como diz Eckhart, a origem do ser divino e de todas as coisas reside nesse “fundo simples” e “imóvel” ou “deserto silencioso onde jamais a distinção lançou um olhar, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo”¹⁹. Sendo a “indistinção” e a ausência de características a “característica distintiva de Deus” como *fundo*, este é “nu, livre, vazio, puro”. Daí a articulação da metáfora do *fundo* com outras, tradicionais e emergentes na mística germânica do séc. XIV, como as do “deserto”, do “mar” e do “abismo” (*Abgrund*)²⁰, enquanto imagens de

edição de Anselm Haverkamp, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp. 438-454. Cf. também Alois M. Haas, “The Nothingness of God and its Explosive Metaphors”, *The Eckhart Review*, 8 (1999), pp. 6-17. Para uma introdução ao vocabulário eckhartiano, cf. Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, *Le Vocabulaire de Maître Eckhart*, Paris, Ellipses, 2001.

¹⁶ Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, p. 86.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 87.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 88-89.

¹⁹ “[...] in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist” – Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 48, p. 509. Veja-se também, numa linguagem muito próxima, 2, p. 35: “Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der weise und “Eigenschaft” seiner Personen existiert. [...] denn dieses einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott je darein lugen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muß er allzumal draußen lassen, soll er je dareinlugen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist”.

²⁰ Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, p. 89.

espaços de vastidão, indistinção e desobstrução, livres de limites e entidades. Referindo também o incondicionado que há na alma, esse “algo incrível” que nela reside, o *fundo* é a mais poderosa metáfora que Eckhart usa – acima de outras, como a “pequena centelha” (*vunkelîn*) e a “cidadela” (*burgelîn*), apenas referidas à natureza humana – para indicar a presença em cada homem do absoluto e infinito, isso que transcende e identifica o humano e o divino²¹: “Aqui o fundo de Deus é o meu fundo e o meu fundo é o fundo de Deus”, como diz o *Leben Meister*, veiculando a experiência pessoal da gestação simultânea do Filho na “natureza simples” do Pai e no “mais íntimo do espírito”²².

A questão fundamental de toda a prédica eckhartiana é a de reassumir esse indeclinável e irredutível fundo primeiro e incondicionado de toda a experiência possível, antecedendo e transcendendo não só a constituição do sujeito e do mundo, mas ainda a do próprio Deus enquanto tal, pelo menos, mas talvez não apenas, na sua determinação trinitária²³. Um dos sermões mais elucidativos disso é certamente o “Beati pauperes spiritu...”, embora nele o autor não recorra explicitamente à metáfora do *fundo*. No contexto de uma proposta de despojamento radical do sujeito humano, pelo qual nada se queira, saiba ou tenha, libertando-se de tudo e do próprio Deus, Eckhart mostra que isso conduz à reintegração no estado primordial, pré-existencial, onde ele próprio, antes de se determinar como ente humano, vivia numa imanência absoluta, “livre de Deus e de todas

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 119. Cf. Hans Holf, *Scintilla Animae: Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund/Bonn, Gleerup/Hanstein, 1952.

²² “Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund” – Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 5b, p. 71.

²³ Descrevendo aqui essa reassunção por uma cada vez mais funda penetração do intelecto, que rompe através (*durchbrechen*) dos vários níveis da constituição divina, para além do limite em que se satisfaz a vontade: “Vernunft blickt hinein und durchbricht alle Winkel der Gottheit und nimmt den Sohn im Herzen des Vaters und im <göttlichen> Grunde und setzt ihn in ihren Grund. Vernunft dringt <in den Grund der Gottheit>, ihr genügt’s nicht an Gutheit noch an Weisheit noch an Wahrheit noch an Gott selber. Ja, in voller Wahrheit: ihr genügt’s so wenig an Gott wie an einem Stein oder an einem Baum. Sie ruht nimmer, sie bricht ein in den <göttlichen> Grunde, wo Gutheit und Wahrheit ausbrechen, und nimmt es <=das göttliche Sein> in *principio*, im Beginn, wo Gutheit und Wahrheit ihren Ausgang nehmen, noch ehe es irgendeinen namen gewinnt, ehe es ausbricht, <nimmt es> in einem viel höheren Grunde, als es Gutheit und Weisheit sind. Ihrer Schwester aber, dem Willen, dem genügt’s wohl an Gott, sofern er *gut* ist. Die Vernunft aber, die scheidet dies alles ab und dringt ein und bricht durch in die Wurzel, wo der Sohn ausquillt und der Heilige Geist ausblüht” – Mestre Eckhart, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 69, textos e versões de Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Heribert Fischer, Bernhard Geyer, Joseph Koch, Josef Quint, Konrad Weiß e Albert Zimmermann, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt no Meno, Deutscher Klassiker Verlag, 2008, pp. 53-55.

as coisas”²⁴. É apenas pela sua livre saída desse estado e consequente recepção do seu “ser criado” que obtém “um Deus”, “pois antes que fossem as criaturas, Deus não era “Deus””, mas apenas “o que era”, ou seja, nem isto nem aquilo, pura indeterminação não entificada nem qualificada. É apenas pelo surgimento das “criaturas” nessa e a partir dessa indeterminação primordial, num processo solidário da autodeterminação existencial do próprio sujeito Eckhart, que “Deus” vem a ser, já não “em si mesmo”, mas “nas criaturas”, como um ente divino. É este “Deus”, criado, como tudo o mais, pela autocriação do próprio sujeito enquanto ente mundano, que não lhe pode bastar, pois ele procede de algo anterior ao próprio “Deus” entificado e divinizado, isso que Eckhart designa como “o abismo eterno do ser divino” (*den ewigen Abgrund göttlichen Seins*). “Por isso rogamos a Deus que de “Deus” nos livremos”, como diz, fruindo eternamente a “verdade” “aí onde os anjos mais elevados, a mosca e a alma são iguais”, ou seja, nessa imanência primordial, sempre presente, transcendente do mundo da diferenciação criada, onde o sujeito residia quando “não era”²⁵, o que, embora sem o nomear, a não ser como “ewigen Abgrund” (“abismo eterno”), é decerto uma das descrições mais sugestivas do *Grund* ou fundo sem fundo²⁶.

No final do sermão, Eckhart volta a rogar a Deus que o livre de “Deus”, pois o seu “ser essencial está acima de Deus” enquanto o concebemos “como princípio das criaturas”. Reafirma então ser nesse “ser de Deus” onde “Deus” transcende “todo o ser” e “toda a distinção” que primordialmente residia e reside, sendo causa de si e enquanto tal “não-nascido” e imortal. Enquanto incriado, foi, é e será eternamente, sendo apenas mortal o que devém enquanto criatura. Parece ser nessa passagem do pré-sujeito da eternidade para o tempo, do incriado para a criação, que tudo se constitui, incluindo o próprio “Deus” enquanto tal. Designada como um “nascimento (eterno)” do sujeito, por ela é “causa” livre e voluntária de si mesmo e de todas as coisas”, incluindo do “Deus” que surge como tal para a criatura, escrito por isso entre aspas. Como insiste Eckhart, é pela sua livre autoposição na existência e em função dessa protodiferenciação que tudo vem a ser: de outro modo, nem a sua dimensão criada, nem o mundo, nem Deus como “Deus” seriam²⁷. Todos os entes, embora aparentemente existir em si e por si, incluindo o “Deus” que como tal se determina,

²⁴ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, p. 555: “Und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig”.

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ Que permanecerá – como *Ungrund* e *Abgrund* – uma referência fundamental da vertente da metafísica ocidental que decorre de Jacob Böhme a Angelus Silesius, Schelling, Nicolai Berdiaev e Luigi Pareyson, entre outros.

²⁷ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, pp. 561-563.

são na verdade relativos uns aos outros e ao fundo sem fundo do e no qual procedem, constituindo-se, diríamos, como *in-ex-istentes*, na medida em que o seu *Dasein*, o seu *ser-aí*, é um advir no e a partir desse fundo absoluto e jamais propriamente um efectivo ser no mundo²⁸.

É aquele escorrer ou emanar (“Ausfließen”) diferenciador que a ruptura ou trespasse (“Durchbrechen”) reintegrador vem anular, libertando o sujeito da sua “vontade criada”²⁹ e criadora e assim de Deus e de todas as coisas, restaurando-o nesse eterno imo de não diferenciação onde não é “nem “Deus” nem criatura”. A elevação (“Aufschwung”) e o trespasse conspiram então no regresso à trans-divina divindade abissal – que Eckhart por vezes designa como *Gottheit*, para a diferenciar de *Gott*, o “Deus” relativo ao homem –, nessa “suprema pobreza” de não haver mais que o Infinito. Esta é aquela “verdade” que só pode compreender quem se lhe assimila, a “verdade não encoberta, que veio directamente do coração de Deus”³⁰.

Onde boa parte da sua própria tradição teológico-filosófica e o senso comum vêem o sujeito como um ente determinado, necessariamente inscrito e condicionado num mundo de entidades e determinações anteriores e exteriores, considerando ambos procedentes de um outro ente, supremo e primordial, absoluto e criador – Deus –, Eckhart comete a transgressão de romper ou trespassar (“Durchbrechen”) a reificação desses conceitos na visão-experiência da infinita e livre operatividade de algo – o indizível de si – no trânsito do nada ser (que não é o mesmo que ser nada ou não ser) para a tríade das determinações entitativas (eu-mundo-Deus) e no recurso desta para aquele trans-ôntico e trans-ontoteológico fundo / abismo primordial. Não é necessário o *Dasein*, não é necessário *ser-aí*, não é necessário que haja eu, mundo e Deus, não é necessário nem evidente – ao avesso da questão formulada por Leibniz³¹ e retomada por Heidegger

²⁸ Kurt Flasch mostrou a influência de Averróis em Eckhart, se bem que no pregador alemão se radicalize e amplifique (ao próprio “Deus”) essa “dependência” ou “não-existência do acidente” que o filósofo árabe, na esteira de Aristóteles, havia transposto para a “relação entre Deus e o mundo” – *D’Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la “mystique” allemande*, seguido de *Pourquoi étudions-nous la philosophie médiévale?*, texto francês estabelecido por Jacob Schmutz, Paris, J. Vrin, 2008, p. 27.

²⁹ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, p. 553.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 563. Sobre a distinção entre *Gott* e *Gottheit*, cf. Mestre Eckhart, “De la sortie de l’esprit et de son retour chez lui”, *Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traités*, traduzido do alemão por Paul Petit, Paris, Gallimard, 1987, p. 118. Para a distinção entre a ociosidade da Divindade e o Deus criador, cf. “Du Royaume de Dieu”, *Ibid.*, p. 301. Para um comentário mais desenvolvido do sermão em causa, cf. Paulo Borges, “Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o Infinito – a-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão “Beati pauperes spiritu...”, de Mestre Eckhart”, in *Philosophica*, 15 (Lisboa, 2000), pp. 61-77.

³¹ “Estabelecido o princípio “QUE RIEN NE SE FAIT SANS RAISON SUFFISANTE”,

como “a questão fundamental da metafísica”³² – que haja alguma coisa em vez do Nada (*Nichts*) incriado e indeterminado³³, pois o aparente fado e fardo do ser e do existir não é senão gerado por uma relativa saída dessa indeterminação que pode a cada momento reconhecer-se inconsistente e reversível pela decriação de si, e assim do mundo e de “Deus”³⁴, num reassumir da an-árquica ou meta-árquica liberdade primordial³⁵. A cada instante estamos a tempo de nunca haver nascido³⁶.

A prática disso é o que Eckhart propõe, junto com o mais radical e imediato *Durchbrechen*, nessas actividades desapropriadoras e desconstrutivas que designa como *abescheiden*, desprender ou cortar, *lâzen/gelâzen*, abandonar, abrir mão, *entbilden*, des-formar ou des-imaginar, *entwerden*, des-devir³⁷, as quais, mais do que dirigidas a objectos exteriores, erradicam

“la première question qu’on a droit de faire, sera, POURQUOI IL Y A PLUS TÔT QUELQUE CHOSE QUE RIEN” – G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 7, in *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison / Principes de la Philosophie ou Monadologie*, publicados integralmente segundo os manuscritos de Hanôver, Viena e Paris e apresentados a partir de cartas inéditas por André Robinet, Paris, PUF, 1986, 3ª edição revista, p. 45.

³² Cf. Martin Heidegger, *Qu’est-ce que la métaphysique?*, in *Questions I*, traduzido por Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel e André Preau, Paris, Gallimard, 1987, pp. 43-44.

³³ Cf. a fundamental passagem do sermão sobre o êxtase do futuro São Paulo: “Mich dünkt, daß dies Wörtlein vierfachen Sinn habe. Der eine Sinn ist dieser: Als er aufstand von der Erde, sah er mit offenen Augen nichts, und dieses Nichts war Gott; denn, als er Gott sah, das nennt er ein Nichts. Der zweite Sinn <ist>: Als er aufstand, da sah er nichts als Gott. Der dritte: In allen Dingen sah er nichts als Gott. Der vierte: Als er Gott sah, da sah er alle Dinge als ein Nichts” – Mestre Eckhart, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 71, p. 65.

³⁴ Sobre a *decriação*, num sentido muito afim, cf. Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, prefácio de Gustave Thibon, Plon, 1988, pp. 42-50.

³⁵ Comentando Eckhart, escreve Reiner Schürmann: “L’*ursprung* est anarchie: l’existence détachée me rend libre, sans attache ni lien, comme je l’étais alors que j’étais néant. [...]”

La volonté en son surgissement préoriginale est sans principe, anarchique. Elle n’y est devancée par rien. Le détachement, à ce stade, ignore ou suspend la référence à tout ce qui est d’une manière déterminée. L’homme détaché existe comme origine préoriginale, origine de l’origine, et personne ne peut porter atteinte à sa liberté, pas même Dieu” – *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005, p. 197.

³⁶ Cf. Paulo Borges, *A cada instante estamos a tempo de nunca haver nascido* (aforismos), Sintra, Zéfiro, 2008.

³⁷ São os verbos que, segundo Bernard McGinn, Eckhart emprega para “transmitir a sua estratégia para acabar com a possessividade”. Deles derivariam, segundo o mesmo autor, os nomes formados “para expressar aspectos do processo de desconstrução, como *Abegescheidenheit* e *Gelâzenheit*” – cf. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of West-*

o auto-enclausurador apego a si e a todas as construções mentais, incluindo a construção mental de um si, isso que o mal conhecido verbo português e castelhano, usado por São João da Cruz, tão bem expressa: desasir (largar, soltar da mão), desasir-se (o contrário de asir, asir-se, agarrar, agarrar-se)³⁸. Transcender Deus insere-se neste desprendimento e desconstrução radical de todos os correlatos e derivas da autoprodução do sujeito, surgindo apenas como incompreensível impiedade para uma religião e ontoteologia que, sem o correctivo apofático e místico da experiência do fundo sem fundo de tudo, faça do “Deus” humanamente pensado como ente supremo a realidade de última e absoluta.

Cerca de três séculos e meio após Eckhart, já em pleno período barroco, Angelus Silesius (pseudónimo de Johannes Scheffler) continua a mesma experiência e tradição num belo livro de aforismos poéticos, *Peregrino Querubínico*, com o subtítulo “epigramas e máximas espirituais para levar à contemplação de Deus”. A obra, de um luterano já convertido ao catolicismo da Contra-Reforma e que se tornará padre franciscano, marcou a cultura espiritual e filosófica alemã e europeia, suscitando leituras tão diversas como a de Leibniz, que nela vê poesia bela e ousada, plena “de metáforas difíceis e inclinando quase ao ateísmo”³⁹, de Hegel, que a diz expressar misticamente a “unidade panteística”⁴⁰, e de Heidegger, que nela colhe o “sem porquê” da floração espontânea do ser⁴¹, sem esquecer aproximações contemporâneas ao budismo Zen⁴² e a citação de um importante poema seu por Robert de Niro em *Cape Fear*, de Martin

ern Christian Mysticism, vol. IV, pp. 165-166. Sobre *entbilden* e a *Entbildung*, cf. Wolfgang Wackernagel, *YMAINE DENUDARI. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, J.Vrin, 1991.

³⁸ “Y así grandemente se estorba una alma para venir a este alto estado de unión com Dios quando se ase a algún entender, o sentir, o imaginar, o parecer, o voluntad, o modo suyo, o cualquiera otra cosa o obra própria, no sabiéndose desasir y desnudar de todo ello” – São João da Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, II, 4, 4, in *Obras Completas*, edição crítica, notas e apêndices de Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid, BAC, 2002, p. 299.

³⁹ Cf. carta a Paccius, de 28 de Janeiro de 1695, in *Leibnitii Opera*, ed. Dutens, VI, 56.

⁴⁰ Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, t. I, Stuttgart-Bad Canstatt, F. Fromman Verlag, 1964, t.12, p. 493.

⁴¹ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957; *Le Principe de Raison*, tradução de André Preau, prefácio de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1986, pp. 103-115. Heidegger comenta o aforismo intitulado “*Ohne warum*”: “Die Ros ist ohn warum; sie blühet weil sie blühet, / Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet” [“A rosa é sem porquê; floresce porque floresce, / não atende a si mesma, não pergunta se é vista”] – Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 289, in *Sämtliche Poetische Werke*, III, Munique, Carl Hanser Verlag, 1949, p. 39.

⁴² Cf. Frederick Franck, *The Book of Angelus Silesius with Observations by Ancient Zen Masters*, Londres, Wildwood house, 1976.

Scorcese: “*Eu sou como Deus e Deus é como eu* – Eu sou tão grande como Deus, ele é tão pequeno como eu; / Ele não pode estar acima de mim, eu não posso estar abaixo dele”⁴³. Silesius também penetrou a cultura portuguesa e brasileira em pequenas antologias, como a de José Augusto Mourão⁴⁴, uma tradução/recriação ainda inédita de Agostinho da Silva e a da sua amiga Dora Ferreira da Silva com Hubert Lepargneur⁴⁵.

No âmbito deste estudo, destacamos o poema com o título “*Deve-se ir ainda além de Deus*”: “Onde é a minha morada? Onde eu e tu não estamos. / Onde é o meu fim último, para o qual devo ir? / Aí onde nenhum se encontra. Para onde irei então? / Devo ir ainda além de Deus, para um deserto”. Numa nota ao último verso esclarece que se trata de ir “além de tudo o que se conhece de Deus ou dele se pode pensar / segundo a via negativa”, acrescentando: “acerca de tal, procurar nos Místicos”⁴⁶.

O título do aforismo marca bem a transcendência da proposta relativamente ao próprio objectivo geral da obra, exposto no subtítulo: mais do que contemplar Deus, trata-se de o transcender, pois transcender tudo o que dele se conheça ou pense, segundo a mesma via apofática e mística que busca a experiência trans-conceptual da realidade última, é transcender isso que se conhece e pensa como “Deus”. Formulando três questões e três respostas, Silesius indica a direcção desse movimento de transcendência. O que de imediato sobressai é a tensão entre o dever-se ir nessa direcção e a sugestão de já lá se estar, a tensão entre a “morada” (ou “estância”, *Aufenthalt*) e o “fim último”, sugerindo a necessidade de se aceder a onde já se reside e, nisto, a distância do sujeito de si, enquanto viajante, a uma outra dimensão de si mesmo, enquanto residente ou estante (no sentido antigo da palavra, designando o que está), configurando o que há que deixar para trás e o que há a procurar. A partir daqui é possível caracterizar, por contraste, essas duas dimensões – não lugares físicos, mas instâncias da consciência e da experiência espiritual –, partindo da última, mais acentuada pela negativa, isso que há a buscar como o domínio essencial onde já se mora.

Em primeiro lugar, a “morada” à qual há que aceder é “Onde eu e tu

⁴³ “*Ich bin wie Gott und Gott wie ich* – Ich bin so groß wie Gott, er ist als ich so klein; / Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein” – *Ibid.*, I, 10, p. 8.

⁴⁴ Angelus Silesius, *A Rosa é Sem Porquê*, tradução e prefácio de José Augusto Morão, Lisboa, Vega, 1991.

⁴⁵ Cf. Hubert Lepargneur / Dora Ferreira da Silva, *Angelus Silesius. A mediação do nada*, São Paulo, T. A. Queiroz, Editor, 1986.

⁴⁶ “*Man muß noch über Gott* – Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich und du nicht stehen. / Wo ist mein letztes End, in welches ich soll gehen? / Da, wo man keines findt. Wo soll ich denn nun hin? / Ich muß noch über Gott in eine Wüste ziehn” – Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 289, in *Sämtliche Poetische Werke*, III, pp. 7-8 e 219.

não estamos”, o que deixa supor que a viagem implica o abandono da experiência de haver “eu” e “tu”, o abandono da relação inter-subjectiva, inter-pessoal e dual, porventura tanto no plano inter-humano quanto no da relação homem-Deus, como indica claramente o título da proposta: “*Deve-se ir ainda além de Deus*”. O abandono da relação “eu”-“tu”, enquanto relação homem-Deus, pode articular-se aliás com o abandono de tudo o que de Deus se possa conhecer ou pensar, pois isso implica sempre a relação dual entre um sujeito e um objecto. Note-se que o verbo *stehen*, presente em “Wo ich und du nicht stehen” (“Onde eu e tu não estamos”), significa estar, estar em pé e estar parado, abrindo um leque de leituras desta “morada” desde a ausência pura e simples de entes distintos até à da ausência de uma relação entre eles como entidades fixas e estáticas que se confrontam em posições distintas. Nesta morada não há algo que se experimente como *ob-jecto* (*ob-jectum*), lançado contra, ou como *Gegenstand*, posto contra.

Em segundo lugar, o “fim último” para o qual há que se encaminhar é “Aí onde nenhum se encontra”, o que deixa supor, entendendo “fim” (*End*) simultaneamente como extremo, limite, e direcção, finalidade, que a viagem se deve orientar para a sua completa ausência. Numa viagem que é interior, da consciência e da experiência, isto indica que elas devem perder limites e contornos, deixando de ter formas e ser circunscritas, bem como finalidades, deixando de ser orientadas e polarizadas para qualquer objecto ou objectivo a atingir. Neste contexto, parece claro que esse limite, objecto e objectivo a abandonar, junto com todas as vias para ele, é “Deus”, enquanto designa o que dele se conheça ou pense⁴⁷.

⁴⁷ Também em Eckhart, embora aqui num sentido menos radical, se afirma a necessidade de abandonar todas as “vias” para encontrar Deus em si: “Todo aquele que busque Deus por vias está a encontrar vias e a perder Deus, que nas vias está oculto. Mas todo aquele que busque Deus sem vias encontrá-lo-á tal como ele é em si mesmo e esse homem viverá com o Filho e é a própria vida”. Essa vida é a vida “sem porquê” (*ohne Warum*) que brota “do seu próprio fundo” e da “sua própria fonte”: “Denn wer Gott in einer <bestimmten> Weise sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott, der in der Weise verborgen ist. Wer aber Gott ohne Weise sucht, der erfaßt ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne, und er ist das Leben selbst. Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: “Warum lebst du?” – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: “Ich lebe darum, *daß* ich lebe”. Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt, darum lebt es ohne Warum eben darin, daß es <für> sich selbst lebt. Wer nun einen wahrhaftigen Menschen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt, fragte: “Warum wirkst du deine Werke?” – sollte er recht antworten, er spräche nichts anderes als: “Ich wirke darum, *daß* ich wirke”” – Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 5b, pp. 71-73.

Isto evoca ainda, em São João da Cruz, o paradoxo da liberdade mística que identifica o “deixar o seu caminho” como um “entrar em caminho” ou o “passar ao termo e deixar o seu modo” – de “entender”, “gostar” e “sentir” – como o “entrar no [termo] que não tem modo, que é Deus” – cf. São João da Cruz, *Subida del Monte*

Por fim, isso para onde há que ir é “um deserto”, metáfora do “além de Deus”, dessa transcendência de tudo o que dele se conheça ou pense, dessa superação do conhecer e pensar-se “Deus”. Como vimos, a imagem do “deserto” já ocorre em Eckhart, num contexto muito esclarecedor do aforismo de Silesius. O pregador fala-nos da “centelha na alma” – “que nem o tempo nem o espaço jamais tocou” – que “nada quer senão Deus, desencoberto, como é em si mesmo”, acrescentando que não só não lhe bastam “nem o Pai, nem o Filho, nem o Espírito Santo, nem as três Pessoas (em conjunto), enquanto cada uma subsiste na sua particularidade”, como não lhe basta ainda o “ser divino simples e imóvel que nem dá nem recebe”: “ela quer (pelo contrário) saber de onde vem este ser” e entrar “no fundo simples, no deserto [*Wüste*] silencioso onde jamais a distinção lançou um olhar, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo”. É apenas “no mais interior, onde ninguém está em casa [*daheim*]", que esta “luz” na alma se satisfaz, estando aí “mais intimamente do que em si mesma”⁴⁸, num claro eco do agostiniano “[...] tu eras mais interior do que o íntimo de mim mesmo [*tu autem eras interior intimo meo*]"⁴⁹.

Este “deserto” é afinal essa “morada” onde não há entes, limites e finalidades, o imo mais abissal e inefável de tudo, livre de qualquer diferenciação e limitação conceptual e verbal, anterior a qualquer cultura (o adjetivo alemão “*wüst*”, tal como o inglês “*waste*”, significa também “inculto”), configurando o duplo paradoxo disso que é mais íntimo a todo o ente transcender toda a entificação e de tudo residir afinal no que é menos doméstico e habitável, onde nada nem ninguém na verdade habita, pelo menos como *algo* ou *alguém*. O já se estar na “morada” para onde se deve ir é, afinal, não se estar, não haver quem esteja, não haver estâncias ou estados. O fundo de todo o ser, de *sedere* – estar assente, morar, residir, mas também afundar-se...⁵⁰ –, é em verdade uma não residência, um fundo sem fundo, como se a “morada” se resolvesse e dissolvesse afinal em abissal espaço e insubstancial abertura.

Carmelo, II, 4, 5, in *Obras Completas*, p. 300; cf. ainda: “[...] cuando una alma en el camino espiritual a llegado a tanto que se ha perdido a todos los caminos y vías naturales de proceder en el trato com Dios, que ya no le busca por consideraciones ni formas ni sentimientos ni otros modos algunos de criaturas ni sentido, [...]” – “Cantico Espiritual (B)”, Canção 29, 11, p. 858.

⁴⁸ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 48, p. 509.

⁴⁹ Santo Agostinho, *Confissões*, tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas, notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa, edição bilingue, Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000, III, VI, 11, pp. 100-101.

⁵⁰ Cf. J. Corominas e J. A. Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, IV, Madrid, Gredos, 1981, p. 213.

A proposta de Silesius, na linha de Eckhart, é a de se assumir essa liberdade primordial que o pregador dominicano paradoxalmente refere como o que o homem “era, quando (ainda) não era”, a pura imanência indeterminada e incriada anterior à saída autocriadora do sujeito que o determina como ente criado no mesmo lance pelo qual emergem, para si, todas as determinações, “Deus” e as criaturas, pois antes que estas fossem “Deus não era <ainda> “Deus”, mas sim “o que era”⁵¹. É essa indeterminação que o sacerdote franciscano, comentando o Prólogo do *Evangelho segundo São João* (1, 4) na linha da tradição exemplarista, remete para a “vida de Deus” que o homem era “antes de se haver tornado algo”⁵². Ocorre recordar aqui o soneto de Antero de Quental, “Palavras dum Certo Morto”, onde o poeta dá voz a uma “Vida” que se lamenta por a “Idolatria” lhe haver conferido um “altar” e um “culto”, adorado como “alguém”, chamado “Deus” e assim amortilhado⁵³. Se a divinização de Deus é aqui a sua morte, que se poderia dizer extensiva à da subjectividade idolátrica que do infinito se segrega na mesma medida em que o personifica como uma divina alteridade, transcender isso, transcendendo um falso *transcend-ente*, é uma ressurreição do criado, homem e “Deus”, no comum e primordial fundo incriado.

No mesmo sentido apontam outros aforismos de Silesius, como aquele intitulado “A Supra-Divindade” (“Die Über-Gottheit”), onde proclama ser-lhe insuficiente “o que se diz de Deus”: “A supra-divindade é a minha vida e a minha luz”⁵⁴. Esquecida e velada pelo Deus-objecto da fé ou da razão, essa falsa alternativa do homem comum, esta “supra-divindade” não será decerto outra entidade ou entificação, supostamente dotada de uma transcendência mais radical, emergindo antes como o indizível experimentado e contemplado no próprio lance do “abandono [*Gelassenheit*]” de “Deus”, nesse acto pelo qual o homem, abrindo mão do próprio “Deus” e renunciando a toda a visão apropriadora, contempla numa transparência maior que a do olhar angélico isso mesmo de que se liberta e de que o anjo permanece refém, tal um ver que se despede de todo o objecto: “O anjo contempla Deus com olhos limpos, / Eu porém bem mais ainda, quando abandono Deus”⁵⁵. A questão central é assim recon-

⁵¹ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, pp. 553 e 555.

⁵² “Eh ich noch etwas ward, da war ich Gottes Leben” – Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 73, in *Sämtliche Poetische Werke*, III, p. 15.

⁵³ Antero de Quental, *Sonetos*, organização, introdução e notas de Nuno Júdice, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 107.

⁵⁴ “Die Über-Gottheit – Was man von Gott gesagt, das gnüget mir noch nicht, / Die Über-Gottheit ist mein Leben und mein Licht” – Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 15, in *Sämtliche Poetische Werke*, III, p. 8.

⁵⁵ “Gott schaut man mit Gelassenheit – Der Engel schauet Gott mit heitern Augen an, / Ich aber noch viel mehr, so ich Gott lassen kann” – *Ibid.*, I, 164, in *Ibid.*, III, p. 25.

duzida do sujeito e do objecto da experiência para essa mesma experiência, onde avulta esse mesmo “abandono”, esse “abrir mão”, esse “deixar” ou “deixar-se”, esse desasir, que Silesius designa, retomando a linguagem eckhartiana, como “Gelassenheit”, apontando o movimento contrário do *Begriff* germânico – “ideia”, “noção”, “conceito” –, que remete para o verbo *greifen*, o qual, com os significados de agarrar, apanhar, pegar, transporta a imagem da mão que se fecha para segurar e possuir algo, prendendo-o a si e prendendo-se a isso, o exacto oposto da mão que se abre desprendendo e desprendendo-se, libertando e libertando-se, como no *lassen* de *Gelassenheit*. Com *Begriff* estamos na mesma esfera de experiência apropriadora e aprisionante correspondente a um dos sentidos etimológicos de *conceito*, que remete para o latino *capere*, tomar, apanhar, agarrar, em que apreender é apresar, precisamente o oposto de *gar-rar*, verbo pouco conhecido da língua portuguesa adveniente da experiência náutica e que, enquanto transitivo, significa “soltar as amarras”, ao passo que, intransitivo, designa o “mover-se a embarcação, arrastando a âncora por efeito de vento ou corrente forte”, num “vogar à ventura, ao sabor da corrente”⁵⁶.

O “abandono” ou o “abrir mão” de toda a intenção e conteúdo da consciência e de todo o objecto do desejo torna-se assim o imperativo radical deste processo de libertação, que corresponde ao da eckhartiana pobreza de espírito, assumida como nada querer, saber ou ter, de si, do mundo e de Deus⁵⁷. Neste rumo, Silesius convida à transcensão dos limites habituais da sua própria tradição. Onde esta habitualmente exorta ao abandono do mundo e de si para a união com Deus⁵⁸, o franciscano considera que há um “mais secreto” abandono que é o do “próprio Deus”: “O abandono torna capaz de Deus; deixar porém o próprio Deus / É um abandono que poucos homens compreendem”⁵⁹. Na linha da eckhartiana pobreza de espírito, a verdadeira e “secreta pobreza” é a de quem “não tem nem criatura, nem Deus, nem corpo, nem alma”⁶⁰, está “despido de Deus, de todas as coisas e de si mesmo”⁶¹ e, unicamente “inclinado [...]

⁵⁶ Cf. *Dicionário Universal da Língua Portuguesa*, Lisboa, Texto Editora, 1995, p. 739.

⁵⁷ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, p. 551-563.

⁵⁸ Cf. Peter Sloterdijk, *O Estranhamento do Mundo [Weltfremdheit]*, pp. 52-66.

⁵⁹ “*Die geheimste Gelassenheit – Gelassenheit fäht Gott; Gott aber selbst zu lassen, / Ist ein Gelassenheit, die wenig Menschen fassen*” – Angelus Silesius, *Cherubischer Wandersmann*, II, 92, in *Sämtliche Poetische Werke*, III, p. 53.

⁶⁰ “*Die geheime Armut – Wer ist ein armer Mensch? Der ohne Hilf und Rat / Noch Kreatur noch Gott, noch Leib und Seele hat*” – *Ibid.*, II, 15, in *Ibid.*, p. 44.

⁶¹ “*Die Bloßheit ruht in Gott – Wie selig ruht der Geist in des Geliebten Schoß, / Der Gotts und aller Ding und seiner selbst steht bloß*” – *Ibid.*, I, 130, in *Ibid.*, p. 21.

para o nada”⁶², é “como se não existisse e jamais houvesse nascido”, tornado “nada senão Deus”⁶³. Aquele que abandona a si, a tudo e ao próprio Deus converte-se em Deus, que aqui designa a “Divindade” (*Gottheit*), esse “nada” e “supra-nada” (*Über-Nichts*)⁶⁴ que indica o não haver “Deus” em Deus, o não-ente, a *abs-entia*, a não determinação⁶⁵.

⁶² “*Der Arme im Geist* – Ein wahrer armer Mensch steht ganz auf nichts gerichtet, / Gibt Gott ihm gleich sich selbst, ich weiß, er nimmt ihn nicht” – *Ibid.*, II, 148, in *Ibid.*, p. 59.

⁶³ “*Wer ganz vergöttet ist* – Wer ist, als wär er nicht und wär er nie geworden, / Der ist, o Seligkeit, zu lauter Gotte worden” – *Ibid.*, I, 92, in *Ibid.*, p. 17.

⁶⁴ “*Die Gottheit ist ein Nichts* – Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts: / Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sichts” – *Ibid.*, I, 111, in *Ibid.*, p. 19.

⁶⁵ Cf. o sermão em que Eckhart explora as várias possibilidades de compreender o não ver nada de Saulo, futuro São Paulo, após a luz que o envolve e o derruba por terra, nos *Actos dos Apóstolos*, 9, 3-9. Retemos aqui o primeiro sentido: “Quando se levantou da terra, de olhos abertos viu nada, e esse Nada era Deus” [“Als er aufstand von der Erde, sah er mit offenen Augen nichts, und dieses Nichts war Gott”] – Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Traktate, Werke*, II, 71, p. 65. Como diz mais adiante, Deus nasce “no Nada”, como “o fruto do Nada” [“die Frucht des Nichts”] – *Ibid.*, p. 75. Numa interpretação neoplatônica, Eckhart está na linha do grego Damascio e do cristão Eriúgena. Mais próximo de si, e ainda como uma das suas prováveis fontes, veja-se a malograda Marguerite Porete, queimada em Paris em 1310, na experiência pela qual a alma se vê “nada em Deus e Deus nada nela” – *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d’amour*, traduzido do francês antigo por Claude Louis-Combet, texto apresentado e anotado por Emilie Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 85; cf. também p. 122. Recorde-se todavia também a muito significativa leitura de Eckhart pela escola de Kyoto, num diálogo inter-cultural a partir da tradição budista zen, cuja obra pioneira é a de Keiji Nishitani: *Deus e o nada absoluto*, Tóquio, 1948. Cf. também *Id.*, Keiji Nishitani, *La Religión y la Nada*, introdução de James W. Heisig, tradução de Raquel Bouso García, Madrid, Ediciones Siruela, 1999; Shizuteru Ueda, “La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y en el zen”, in *Zen y Filosofía*, edição de Raquel Bouso García, traduzido por Raquel Bouso García e Illana Giner Comín, Barcelona, Herder, 2004, pp. 51-134; James W. Heisig, *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, prólogo de Raimon Panikar, Barcelona, Herder, 2002. É interessante que Pannikar neste prólogo, e sobretudo em *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, recorde que a etimologia da palavra “nada”, em castelhano e em português, do latino “nata”, a torne inconfundível com o “não-Ser”, remetendo antes para a sua “ausência” (“nulla res nata”), não privativa ou negativa porque afim ao “não nascido”, ao não nado, ao incriado, presente na palavra castelhana (e portuguesa) “nonada”, utilizada pelos místicos ibéricos como mais uma ponte para a noção budista de “vacuidade” (*shunyata*), irredutível aos extremos essencialista e niilista do ser e do não ser – cf. Prólogo a James W. Heisig, *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, pp. 12-14; *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 142-145. Sobre a questão em José Marinho, que insiste em distinguir “nada” de “não ser”, cf. Paulo Borges, “Nada, Espírito e Saudade em José Marinho”, in AAVV, *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda / Universidade Católica Portuguesa –

Do mesmo modo que o apego a Deus e a si são solidários, provenientes da mesma insegurança de se não dançar no abismo (cf. Nietzsche) sem procurar inexistentes pontos de apoio, também o desprendimento de si e de Deus o são, cumprindo a aventura mística nessa dupla abolição que implica a de todo o referente possível ou, melhor, o reconhecimento de que, desde sempre, a sua suposição é mera representação fictícia. Como diz Daniel Vidal: “Deus, reduzido a nada, não se atinge a não ser que o eu se abula sem resto, o eu não se abole a não ser que de Deus cesse todo o ser. A união mística é ardente consumição neste duplo deserto”⁶⁶.

Nesta superação da religião, a partir e do íntimo de si mesma, enquanto *religio* (na versão cristã de Lactâncio, que a interpreta como re-ligação à divindade⁶⁷), pela experiência-cume que se convencionou chamar *mística*, Deus revela-se um não-Deus, Deus revela-se e esvai-se (n)um *a-Deus*, instância transcensora e desconstrutiva de todos os modos humanos de conceber e dizer o divino ou o quer que seja. Isso é claramente assumido desde o início do programa místico cristão com pseudo-Dionísio, o Areopagita, onde a experiência última da fonte primeira de todas as coisas – promovida por um despojamento total e radical de tudo, inteligível e sensível, ser e não ser, palavra, pensamento e conhecimento – é a de um inefável que não é sequer “um, nem unidade, nem deidade, nem bem, nem espírito no sentido em que podemos entendê-lo, nem filiação, nem paternidade [...]”⁶⁸. A experiência do que se designa por Deus transcende na verdade não só as pessoas divinas como o próprio Deus. Deus nem como Deus se pode dizer, pois em Deus não há Deus. Ou seja, Deus é “o único ateu perfeito”, como escreveu Teixeira de Pascoaes⁶⁹.

Poder-se-ia assim dizer que a verdade última da religião, desvelada pela mística, é a *morte de Deus*, vivida não só como a extinção de todos os conceitos e representações religiosos e teológicos, mas também como

Centro Regional do Porto, 2005, pp. 203-219. Para uma antologia da questão na filosofia ocidental, embora marcada pela confusão de “nada” e “não ser”, cf. AA. VV., *Le Néant. Contribution à l’histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, sob a direcção de J. Laurent e C. Romano, Paris, PUF, 2006.

⁶⁶ Cf. Daniel Vidal, *Critique de la Raison Mystique. Benôit de Canfield: possession et dépossession au XVIIe siècle*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 30.

⁶⁷ Sobre as interpretações divergentes de *religio*, como *re-ligare* e *re-legere*, em Lactâncio e Cícero, cf. Emil Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes. 2. Pouvoir, Droit, Religion*, sumários, quadro e índice estabelecidos por Jean Lallot, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 268-272.

⁶⁸ Cf. pseudo-Dionísio, o Areopagita, *A Teologia Mística*, 997 b, 1025 c, 1033 c e 1045 d – 1048 b, in *Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l’aréopagite*, tradução, prefácio, notas e index por Maurice de Gandillac, nova edição com apêndice, Aubier-Montaigne, 1980, pp. 177-184.

⁶⁹ “Deus, o único ateu perfeito” – Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho (comentários)*, Porto, Livraria Civilização, 1945, pp. 275-276.

a ausência, a *abs-entia*, a não entidade, a vacuidade, da suposta Presença absoluta (a qual, noutro sentido, pode também ser vista como a ressurreição de Deus da morte infligida à sua Vida pelos mesmos conceitos e representações religiosos e teológicos⁷⁰). Assim sendo, e para dialogar apenas com uma das emergências do tema da “morte de Deus” no pensamento ocidental, cremos ser esta primordial *morte de Deus*, inerente à experiência última do que se designa como Deus, que permite compreender o efeito da morte de Deus proclamada pelo “louco” nietzscheano: “Para onde vamos nós próprios? [...] Não estaremos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando através de um vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio?”⁷¹. Não será afinal, esta experiência de vazio, ausência de fundo e referências – consequência da humana abdicação da ideia de um absoluto princípio ordenador do mundo e da vida –, a própria experiência desse abismo, fundo sem fundo, deserto e morada onde ninguém mora⁷² que a tradição mística vive como

⁷⁰ Cf. o que dizem os iconoclastas Pascoaes e Cioran, entre vários outros lugares:

“Vi Cristo na imensidade ou em si mesmo, na solidão absoluta, fora da História que é de César, e da Teologia que não é de Deus. A raiz e a terminação desta palavra são perfeitamente incompatíveis.

A *Suma Teológica* de Tomás! Que montanha vã! A historicidade de Jesus! Que ridículo! A Teologia admite-se num deus de templo, tradicional ou descendente dos Fetiches. A História admite-se num Carlos Magno. Mas também é ridícula tratando-se de Homero” – *Duplo Passeio*, Porto, Tipografia Civilização, 1942, p. 164; “Creio ou não creio? Questão secundária, afinal, ou de mero interesse dialético. Pobre de Deus se dependesse de qualquer raciocínio! Independente de tudo, da própria existência, como há-de depender dum simples jogo de palavras? Deus não precisa da tua teologia, ó S. Tomás! Basta-lhe um gesto de criança, um grito do nosso coração” – *Ibid.*, p. 174.

“[...] la théologie n’est que la version athée de la foi. Le dernier brédouillage mystique est plus proche de Dieu que la *Somme Théologique*. Tout ce qui est institution et théorie cesse d’être vivant. L’Église et la théologie ont assuré à Dieu une agonie durable. Seule la mystique l’a réanimé de temps en temps” – Cioran, *Des Larmes et des Saints, Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 311.

⁷¹ Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, tradução de Alfredo Margarido, Lisboa, Guimarães Editores, 1977, 2ª edição, pp. 143-144; *Die Fröhliche Wissenschaft*, in *Werke*, II, Munique, Carl Hanser Verlag, 1966, p. 127.

⁷² Sobre a mística do Fundo (*Grunt*, no alemão medieval), cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, IV, Nova Iorque, The Crossroad Publishing Company, 2005, pp. 83-93. Sobre o simbolismo espiritual do deserto, cf. *Ibid.*, pp. 178-179, onde McGinn nota ser esta uma das “metáforas favoritas de Eckhart para expressar a vacuidade do fundo fundido” (p. 178); *Id.*, “Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition”, *Journal of Religion* 74 (1994), pp. 155-181; Marie-Madeleine Davy, *Le Désert Intérieur*, Albin Michel, 1985; Belden C. Lane, *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain Spirituality*, Nova Iorque/Oxford, Oxford University Press, 1998; Andrew Louth, *The Wilderness of God*, Nashville, Abingdon, 1991. Já Es-

a experiência última do transcender Deus? Não será o que Nietzsche proclama como “morte de Deus” a própria experiência do absoluto trans-divino e trans-teológico, porém por sujeitos que não parecem preparados para a suportar? Daí a confissão: “A grandeza deste acto é demasiado grande para nós”⁷³.

Há assim um a-teísmo, primordial e inumano, que antecede e excede o humano e que, embora imprevisivelmente se lhe abra no seio da experiência de negação do divino, lhe é dificilmente suportável. Daí que o “louco” nietzscheano acrescente à declaração anterior: “Não será preciso que nós próprios nos tornemos deuses para, simplesmente, parecermos dignos dela?”⁷⁴. Passa-se assim da morte de Deus para a divinização do homem, o que é todavia já uma demissão do abismo trans-divino, que procura introduzir no “deserto” primordial quem o habite, insuflando e insulando entificações na sua vastidão hiante. Perante a efectiva transcensão mística de Deus, o projecto ateu da modernidade parece ser bem mais limitado e piedoso, trocando o abismo pelo ídolo deificado da própria humanidade. Como o disse Max Stirner, os ateus comuns são afinal “piedosas gentes”⁷⁵, que apenas se desprendem da metade divina do rosto do ídolo para mais se aferrarem à sua gémea metade humana.

coto Eriúgena havia referido Deus como “deserto”: *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, edição de Édouard Jeuneau, Paris, Cerf, 1972, p. 140. Mais perto de Eckhart, e como uma das suas possíveis fontes, veja-se em Hadewijch de Antuérpia a amorosa perdição da alma “num deserto selvagem”, bem como, num dos poemas atribuídos a Hadewijch II: “[...] les pauvres d'esprit doivent être sans idées / dans la vaste simplicité, / qui n'a ni fin ni commencement, / ni forme, ni mode, ni raison, ni sens, / ni opinion, ni pensée, ni intention, ni science; / qui est sans orbe et sans limite. / C'est cette simplicité déserte et sauvage / qu'habitent dans l'unité les pauvres d'esprit: / ils n'y trouvent rien, sinon le silence libre / qui répond toujours à l'Éternité” – cf. Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, traduzidos do neerlandês medieval por Fr. J.-B. P., Éditions du Seuil, 1994, pp. 115 e 201-202. Como o tradutor e anotador indica, o que traduz por “libre” é *ledicheit*, ou seja, *vacância* (p. 203), termo da mística renano-flamenga que evoca a *vacuidade* (*shunyata*) budista. Cf., no poema seguinte aqui publicado, as referências ao estar “vacantes e livres de todo o modo” e à “livre vacuidade” – *Ibid.*, pp. 205-206. Sobre o “princípio-deserto”, cf. ainda Peter Sloterdijk, *O Estranhamento do Mundo* [*Weltfremdheit*], pp. 56-66.

⁷³ Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, p. 144; “Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns?” – *Die Fröhliche Wissenschaft*, in *Ibid.*, p. 127.

⁷⁴ *Id.*, *A Gaia Ciência*, p. 144; “Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?” – *Die Fröhliche Wissenschaft*, in *Ibid.*, p. 127.

⁷⁵ “Que eu tome a espécie ou a humanidade como modelo ideal, ou Deus ou Cristo, com ver aí uma diferença essencial?... Os nossos ateus são gente piedosa” – Max Stirner, *L'unique et sa propriété*, tradução de Pierre Galissaire e André Sauge, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1999, pp. 232-234.

RESUMO

O nosso objectivo é reflectir sobre o tema de “Transcender Deus”, enquanto núcleo essencial da demanda e viagem espiritual e mística, em Mestre Eckhart e Angelus Silesius. Comentamos afirmações como “Por isso rogamos a Deus que de “Deus” nos livremos” (Eckhart) e “Devo ir ainda além de Deus, para um deserto” (Silesius), situando-as no contexto da experiência e tradição neoplatónicas. Por fim, interrogamo-nos se não poderíamos surpreender aqui uma anterior e mais radical “morte de Deus”, onde a religião é simultaneamente cumprida e ultrapassada pela espiritualidade mística. Este poderia ser o outro lado da “morte de Deus” proclamada por Nietzsche.

ABSTRACT

Our aim is to reflect upon the theme of “Transcending God”, as the core of the spiritual and mystical quest and journey, in Meister Eckhart and Angelus Silesius. We comment positions like “So therefore we pray to God that we may be free of “God”” (Eckhart) and “I must go even beyond God, to a desert” (Silesius), situating them in the context of neoplatonic experience and tradition. Finally, we wonder if we couldn’t find here a previous and more radical “death of God”, where religion is simultaneously accomplished and overpassed by mystical spirituality. This could be the other side of the “death of God” proclaimed by Nietzsche.